

# ג'ר תושב' בבבל: עיון בסיפורים על רב יהודה ואבידרנא, ועל רבא ובר שישר

חן (חיים נתן) מרקס

## מבוא

במאמר אבחן כיצד קריאה ספרותית משווה בסיפורי התלמוד הבבלי מעשירה את הדיון ההלכתי שהסיפורים משובצים בו כמו גם את השיח ההיסטוריוגרפי.<sup>1</sup> במרכז מקרה המבחן שבחברתי עומדים שני סיפורים המובאים בזה אחר זה במסכת עבודה זרה. הסיפור הראשון מספר על רב יהודה ואבידרנא, והסיפור השני מספר על רבא ובר שישר (בבלי, עבודה זרה סד ע"ב-סה ע"א). בשני הסיפורים מביאים החכמים מתנה לגוי ביום חגג, ובשני הסיפורים ננקטת לשון זהה מיד עם פתיחתם. אפתח בעיון בסיפורים כסיפורים אוטונומיים, ולאחר מכן אבדוק כיצד הלשון הזוהה, המשותפת לשני הסיפורים, כובלת אותם זה לזה ומעודדת את הקוראים להשוות ביניהם.<sup>2</sup>

נוסף על כך, אבחן כיצד טכניקת קריאה זו משפיעה על ההקשר ההלכתי שהסיפורים מובאים בו. ההקשר ההלכתי שמולו ייבחנו הסיפורים הם המושגים 'גר תושב', ו'לא תחנם'. כפי שיתברר, עיון בסיפורים על רקע הלשון הזוהה החוזרת בהם חושף יסודות חדשים במושגים ההלכתיים הנזכרים. טכניקת קריאה זו בסיפורים מציגה זווית ראייה חדשה לסביבה התרבותית שהסיפורים צמחו מתוכה.<sup>3</sup>

1. ראו לדוגמה ספראי, 1995; פרנקל, תש"ן.

2. כל פעולת ההשוואה הספרותית מלווה בחוסר ודאות אינהרנטי שתחילתו בעצם השוואת הטקסטים השונים (ראו לינר, 1967). האמור כאן זוכה לממדים חדשים כאשר מיישמים קריאה השוואתית על ספרות חז"ל בכלל ועל ספרות התלמוד הבבלי בפרט (וראו הפניות ודיון אצל מרקס, 2011, עמ' 1-15).

3. יש בכך הד לשיטתו של רובינשטיין, 2003.

## שני סיפורים ברצף הטקסט

רב יהודה שדר ליה קורבנא לאבידרנא<sup>4</sup> ביום אידם.<sup>5</sup>  
 אמר: ידענא ביה דלא פלח לעבודה זרה.<sup>6</sup>  
**(תרגום):** רב יהודה שלח קרבן [מתנה' לפי רש"י על אתר] לאבידרנא ביום חגם.  
 אמר: יודע אני בו שאינו עובד עבודה זרה...  
 א"ל רב יוסף: והתניא: איזהו גר תושב? כל שקיבל עליו בפני ג' חברים שלא לעבוד עבודה זרה?<sup>7</sup>  
 כי תניא ההיא – להחיותו.  
 והאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן: גר תושב שעברו עליו י"ב חדש ולא מל הרי הוא כמין שבאומות.  
 התם כגון שקיבל עליו למול ולא מל (בבלי, עבודה זרה סד ע"ב-סה ע"א).

בקטע שלעיל המספר אינו טורח לספק פרטים על מהות הקשר שבין רב יהודה לאבידרנא או על הסיבה שבגינה בחר רב יהודה לשלוח לו מתנה, לא כל שכן במהלך יום חגם של עובדי הכוכבים (לפי רש"י על אתר משמעות המילה 'קורבנא' היא מתנה, אך אפשר להבין גם שהחכם מעניק לגוי קרבן). הקטע מספק לנו רק את עובדת בחירת רב יהודה לשלוח לגוי מתנה דווקא ביום חגם של עובדי הכוכבים, ורב יהודה עצמו נימק זאת בידיעה שהגוי אינו עובד כוכבים.<sup>8</sup>

4. בכת"י ניויורק בית המדרש לרבנים 15 (להלן נ) בגוף הטקסט: לאבי דורבא; ושלא בגוף הטקסט: לאדרבן. בכת"י פריז 1337 (להלן פ): לבי אדרבן.  
 5. בכת"י נ, בכת"י מינכן 95 (להלן מ) וכת"י פ: ביום אידו.  
 6. בכת"י מ: א"ל קים לי ב' דלא פלח ע"ז.  
 7. בכת"י פ המילים: "שלא לעבוד עבודה זרה" חסרות.  
 8. מבחינה זו הגיונית מסקנתו של רמב"ם, שכל זמן שידוע שגוי אינו עובד עבודה זרה אין מניעה משלוח לו מתנות גם ביום חגו (משנה תורה, ספר מדע, הלכות עבודה זרה וחוקות הגויים ט ב). חוסר הנוחות הנובע ממתן המתנה לגוי יכול לנבוע גם מסוגיית 'לא תחנם', שאעסוק בה בהמשך בהרחבה, כמו גם מהמשנה הראשונה במסכת עבודה זרה: "לפני אידיהן של גויים שלושה ימים, אסור מלשאת ומלתת עימהן, ומלהשאילן ומלשאול מהן, מלהלוותן ומללוות מהן, מלפורען ומלפרוע מהן. רבי יהודה אומר, נפרעין מהן, מפני שהוא מצר. אמרו לו, אף על פי שהוא מצר עכשיו, שמח הוא לאחר זמן". לשון אחר, אם אסור להחזיר חוב בזמן חגה של העבודה הזרה – חוב שמגיע בדין לבעליו – לא כל שכן שאסור לתת מתנה שהיא רשות מוחלטת. זאת ועוד, ראו סיפורים דומים – או מצד לשונם, או מצד הנושא בו הם עוסקים: סנהדרין עד, ע"ב; גיטין טז ע"ב – יז ע"א; עבודה זרה ו ע"ב; וירושלמי, עבודה זרה פ"א, ה"א, לט, ע"ד.

הסיבה שרב יהודה נותן למעשיו אינה מתקבלת כמובנת מאליה,<sup>9</sup> ורב יוסף מביא לפני רב יהודה ברייתא שמשמע ממנה שגוי – גם אם הוא ידוע כמי שאינו עובד עבודת כוכבים – נחשב עובד כוכבים עד שיקבל עליו בפני שלושה חברים שלא לעבוד עבודה זרה. תשובת רב יהודה נוגעת אל הברייתא שהביא רב יוסף, ומציינת שהברייתא אינה עוסקת בתפיסת הגוי כמי שמשתייך לקטגוריית עובד הכוכבים אלא לשאלה האם הגוי משתייך אל הקטגוריה ג'ר תושב', והאם יש לתמוך בו (להחיותו) בשל כך. קשה לקבוע אם המשך הדיון מתנהל גם הוא בין רב יוסף לרב יהודה או שמא מדובר בתוספת שמקורה ברובד הסתמאי – בין כך ובין כך מובאים לפנינו דברי רבי יוחנן: "גר תושב שעברו עליו י"ב חדש ולא מל הרי הוא כמין שבאומות".<sup>10</sup> הדגש כאן הוא על הביטוי 'מין',<sup>10</sup> שמשמע ממנו שאם הגוי לא מל בתום שנה הרי הוא נחשב לכל דבר ועניין כעובד עבודת כוכבים בפועל. הדיונים שהחכמים מנהלים חפים מלחלוחית ספרותית ועניינם הוא קטגוריית ג'ר תושב' והשאלה האם אבידרנא עונה להגדרות שמעמידה קטגוריה זו. גם הסיפור וגם הדיונים שנערכו בעקבותיו אינם נוגעים בקונפליקט התרבותי-דתי שהסיפור מרמז עליו, ודומה שעל רקע היבשושיות המדוברת בשאלות שעיקרן ספרותי מובא מיד לאחר מכן ברצף הטקסט הסיפור הזה:

[מבנה חזרה]: רבא אמט<sup>11</sup> ליה קורבנא לבר שישך<sup>12</sup> ביום אידם.<sup>13</sup>

אמר: ידענא ביה דלא פלח לעבודה זרה.<sup>14</sup>

אזל אשכחיה דיתיב עד צואריה בוורדא<sup>15</sup> וקיימן זונות ערומות<sup>16</sup> קמיה.

א"ל: אית לכו כה"ג<sup>17</sup> לעלמא דאתי?<sup>18</sup>

א"ל: דידן עדיפא<sup>19</sup> טפי מהאי.<sup>20</sup>

9. בהמשך נעסוק בגרסת כתב יד מינכן בעניין.
10. ביטוי המשמש בהקשרים כאלה לסימון עובדי עבודה זרה ממש (וראו דברי רש"י באשר למונח 'מין' בבבלי, חולין יג ע"ב), והרחבה בעניין אצל טפלו, 2003, עמ' 53-64.
11. בכת"י מ: שדר.
12. בכת"י נ, בכת"י מ ובכת"י פ: לבר שישך.
13. בכת"י נ, בכת"י מ ובכת"י פ: ביום אידו.
14. בכת"י מ: קים לי ב' דלא פלח בע"ז.
15. בכת"י מ: בטורדא.
16. בכת"י מ: ערומ' זונ'.
17. בכת"י פ: כי האי.
18. בכת"י מ: א"ל אית ליה לכולי עלמ' דאתי כי האי.
19. בכת"י המילים "דידן עדיפא" חסרות.
20. בכת"י נ ובכת"י פ: א"ל טפי מהאי ומהאי. בכת"י מ המילים "טפי מהאי" חסרות.

א"ל: טפי מהאי מי הוה?<sup>21</sup>  
 א"ל: אתון איכא עלייכו אימתא דמלכותא, אנן לא תיהוי עלן אימתא דמלכותא.<sup>22</sup>  
 א"ל: אנא מיהא מאי אימתא דמלכותא איכא עליי?<sup>23</sup>  
 עד דיתב<sup>24</sup> אתא ההוא פריסתקא<sup>25</sup> דמלכא,  
 א"ל: קום דקבעי לך מלכא.<sup>26</sup>  
 כי נפיק ואזיל<sup>27</sup> א"ל: עינא דבעי למיחז<sup>28</sup> לכו בישותא<sup>29</sup> תיפקע.<sup>30</sup>  
 א"ל רבא: אמן.  
 פקע עיניה דבר שישך<sup>31</sup> (בבלי, עבודה זרה סה ע"א).  
**(תרגום:** רבא שלח לו קרבן [מתנה - על פי רש"י] לבר שישך ביום חגם.  
 אמר: יודע אני בו שאינו עובד עבודה זרה.  
 הלך מצאו יושב עד צווארו בוורדים ועומדות זונות עירומות לפניו.  
 א"ל: יש לכם כגון זה בעולם הבא?  
 א"ל: שלנו עדיף מזה.  
 א"ל: יותר מזה האם יכול להיות?  
 א"ל: אתם יש עליכם אימת המלכות, אנו לא תהיה עלינו אימת המלכות.  
 א"ל: אני על כל פנים מהי אימת המלכות שיש עליי?  
 עד שיושבים בא אותו שליח של המלך, א"ל: קום שקורא לך המלך.  
 כאשר יצא והלך א"ל: עין שרוצה לראות לכם רע תפקע.  
 א"ל רבא: אמן.  
 פקעה עינו של בר שישך.)

- 
21. בכת"י נ: ומאי טפי מהאי ומהאי. בכת"י מ: מאי דעדיפ' מהאי הוי. בכת"י פ: אמ' ליה ומאי היא.  
 22. בכת"י מ: א"ל לדידנו אית לכו בישת' דמלכות' לדידן לית ביעות' דמלכות'. בכת"י פ המילים "אנן לא תיהוי עלן אימתא דמלכותא" חסרות.  
 23. בכת"י מ: א"ל לדידי מאי ביעות' דמלכות' אית לי. בכת"י פ: אית לי עלאי.  
 24. בכת"י נ: אדקאי.  
 25. בכת"י מ: שליחות'.  
 26. בכת"י נ נוספו המילים: "בי קונפיון".  
 27. בכת"י פ המילים "כי נפיק ואזיל" חסרות.  
 28. בכת"י נ: דחזיא.  
 29. בכת"י נ: בישא.  
 30. בכת"י מ: א"ל לרבא כל עינ' חזי לכו בישות' למיחזי תפקע. בכת"י פ: אמ' ליה עינא דחזיא לכו בבישותא ליפקע.  
 31. בכת"י מ ובכת"י פ: ששך.

הסיפור חולק מבנה חזרה (מודגש למעלה) שהופיע בקטע שקדם לו ברצף הטקסט (סיפורם של רב יהודה ואבידרנא), ובניגוד לסיפור הראשון, המסתיים כביכול לאחר שתי השורות הראשונות שהן בסיסו של מבנה החזרה ("א שדר / אמטי ליה קורבנא לי' צ ביום אידם. אמר: ידענא ביה דלא פלח לעבודה זרה"), הרי שהסיפור השני משתמש במבנה החזרה כאקספוזיציה לסיפור המפגש הבלתי־אמצעי בין נותן המתנה למקבלה. מבחינה זו הסיפור השני משתמש במבנה החזרה כרקע שהסיפור נובע ממנו. הסיפור השני אינו עוסק במישרין במתנה או בקרבן שניתנו לגוי, אלא מתרכז בהיבט אחר לגמרי: דמותו של בר שישך, הגוי שזכה למתנה מידי רבא, כמו גם לעדות אופי חיובית מפי החכם ("ידענא ביה דלא פלח לעבודה זרה").

בהקשר זה, התיאור של בר שישך כפי שמוצא אותו רבא ("אזל אשכחיה דיתיב עד צואריה בוורדא וקיימן זנות ערומות קמיה") הוא תיאור מוקצן המעצים כל פרט: הוורדים הם שמכסים את בר שישך משל היו בגדים; הנשים הסובבות את בר שישך (שבמסגרת ההקצנה אינן אלא זנות), הן עירומות לגמרי.<sup>32</sup> עד לנקודה זו הטקסט מצייר בצבעים עזים את עולמו החיצוני של בר שישך, והוא ממשיך ומצייר באותה קיצוניות גם את עולמו הפנימי של בר שישך (מחשבותיו ודעותיו); עולם שנחשף לעיני הקוראים באמצעות הדושיח בין רבא לבר שישך.

הדושיח מפתיע כבר מתחילתו, שכן במקום להתייחס למתנה או לקרבן בר שישך מתייחס למראה שנגלה לעיני רבא. לשאלתו, "אית לכו כה"ג לעלמא דאתי?", שני רבדים. הרובד הראשון נוגע אל המובן מאליו – רבא וההולכים אחריו אינם נהנים מהתענוגות שמציע העולם הזה (לפחות לא במובן שמציג בר שישך); הרובד השני נוגע אל העולם הבא, וגם שם, אליבא דבר שישך, ספק אם רבא ייהנה מהתענוגות המדוברים או מדומים להם.<sup>33</sup>

מהמשך הדושיח אפשר להסיק שרבא מסכים במידה מסוימת עם בר שישך. משמע שרבא מבין שאינו עתיד לחוות תענוגות כגון אלו שהציג לפניו בר שישך, לא בעולם הזה ולא בעולם הבא. הנחה זו משתמעת מהדרך שבה רבא מסיט את הדיון מהתענוגות

32. אפשר לטעון שבר שישך מצויר כארכיטיפ של ה"טוב שבגויים" – זה שאולי אינו עובד עבודה זרה אך שטוף בזנות ללא תקנה – אולם אין זו טענה המשתמעת בהכרח מהטקסט. כמו כן אפשר לטעון שהדרך שבה מקבל בר שישך את אורחו (כשהוא נטול בגדים) מבזה את האורח.

33. כמה וכמה מפרשים ניסו להטעין את הקטע שלפנינו במשמעויות פילוסופיות החורגות מפשט הטקסט, וראו לדוגמה את דברי ר' יצחק חבר על הקטע שלפנינו (חבר, תשנ"ד, עמ' תקמג-תקמד). ספק גדול בעיניי אם יש צורך להוציא את הדיון שלפנינו מכלל פשוטו, וראו בהמשך את תגובתו של ר' פפי לקטע שלפנינו.

הגופניים אל המישור הנפשי: "אתון איכא עלייכו אימתא דמלכותא, אנן לא תיהו עלן אימתא דמלכותא". רבא מצביע על סדק בעולמו של בר שישך, והכוונה היא לאיזודאות מפני העתיד. היא באה לידי ביטוי בפחד מפני המלכות שבחסדיה תלוי בר שישך<sup>34</sup> – מלכות העשויה להתגלות כדו־פרצופית. רבא בעצם מצביע על מערכת היחסים השברירית שבין הפרט להנהגת מדינתו בעת העתיקה; מערכת כוחות שאינה קיימת בעולם הבא בין היהודי לאלוהיו.

אין ספק שדמותו של בר שישך והתפאורה שהוא ניצב בה הופכות את טיעונו: "אנא מיהא מאי אימתא דמלכותא איכא עלי?" למשכנע ביותר. בר שישך מבטל את דבריו של רבא, ובו בזמן הטיעון שלו הופך אותו עצמו למקרה המבחן שעליו יקום או ייפול הדין התאולוגי שהתנהל עד כאן ("אנא... איכא עלי?"). כמו במקומות אחרים בספרות חז"ל, גם כאן המציאות הנראית לעין 'מטרידה את הטקסט' והוא נדרש אליה. רוצה לומר, בטקסט מסומנת המציאות המתוארת כמקשה על המאמין להמשיך ולהחזיק באמונתו.<sup>35</sup> בסיפורנו המציאות הנראית לעין מסמנת את הגוי כמנצח בעולם הזה, ונוסף על כך סיפורנו עד כאן מסמן את חיי העולם הזה של הגוי כעולים גם על חיי העולם הבא המובטחים ליהודי.

הופעתו המתריסה של בר שישך היא בלתי־נסבלת מבחינת הטקסט ומשמשת כדי להדגים בעיה אמונית של ממש: כיצד ייתכן שגוי יחיה חיים שיהודי אינו יכול לצפות להם או לשכמותם, לא בעולם הזה ואף לא בעולם הבא? כאמור, טיעונו של רבא: "אתון איכא עלייכו אימתא דמלכותא, אנן לא תיהו עלן אימתא דמלכותא" מסיט את המוקד מתמונת התענוגות הנוכחיים שחוהו בר שישך ומפנה אותו אל העתיד ואל האיזודאות שהוא צופן בחובו. ואכן, עוד הם יושבים מגיע שליח המלך ודורש מבר שישך לקום מהוורדים שהוא יושב בהם כיוון שהמלך קורא לו ("עד דיתבי אתא ההוא פריסתקא דמלכא, א"ל: קום דקבעי לך מלכא").<sup>36</sup>

בנקודה זו משתנה הדין מתאורטי למעשי. בר שישך סימן את עצמו כמקרה המבחן שעל פיו יוכתר המנצח בוויכוח התאולוגי, והוא מגלה על בשרו שטענותיו אינן עומדות במבחן המציאות. בוא שליח המלך הוא רק התערבות אחת במציאות השגרתית והבטוחה של

34. ייתכן שיש כאן רמז לזיהוי בר שישך כאחד מצאצאי שישך המקראי שבזו את אוצרות בית המקדש (מלכים א יד, כה-כח), ומזובר בסברה רחוקה.

35. ראו מרקס, 2011, עמ' 45-55, 209-219, 237-243. נוסף על כך ראו גם את דברי חברוני, 2009, שהציג השוואה בין המציאות ובין התורה הנלמדת בבית המדרש, ובחן את היחס בין שניהם, ויש מקום לדין נפרד בנושאים אלו.

36. אפשר לטעון שכוונת המחבר בהזכרת המלך היא להזכיר גם את נוכחות האל ושליטתו בעולם המציאות.

בר שישך, התערבות המוכיחה מחד גיסא את צדקת טענת רבא בדבר האימה מפני המלכות (אימה שבר שישך מתוודע אליה מקרוב מאוד), ומאידך גיסא מפריכה את טיעוני בר שישך ומציגה לפני כול את שבריריות הראיות שהביא במהלך הדיון. התערבות נוספת מתרחשת בהמשך כאשר בר שישך מאחל לרבא: "עינא דבעי למיחזי לכו בישותא תיפקע".<sup>37</sup> זכור, בתחילת דבריו ביקש בר שישך מרבא להתבונן סביבו ולשפוט האם יש בעולם הבא כגון זה – ורדים וזונות עירומות – וגם עכשיו, לאחר שמראה העיניים התגלה כראיה חסרת תוקף, ממשיך בר שישך להתייחס אל העין, הפעם מכיוון אחר (עינא דבעי).

הניסוח הפתלתל של בר שישך גרם למפרשים להבין את המשפט המדובר בכמה דרכים: היו שהבינו את המשפט כמעיד שבר שישך מחשיב עצמו כשוחר טובת העם היהודי, ופקיעת עינו מעמידה את בר שישך עצמו על טעותו;<sup>37</sup> היו שהבינו את המשפט כנקרא על דרך ההיפוך – לכאורה בר שישך מברך את רבא, אך בפועל דבריו הם קללה (ורק ה"אמן" שרבא אומר בסוף דברי בר שישך הופכת את הקללה למילולית).<sup>38</sup> סוף הסיפור קושר את כל חלקיו זה אל זה כאשר העין שאפיינה את בר שישך פוקעת (בתחילת הסיפור היא עין שבוחנת את המציאות ובסופו היא עין המחוללת רעה),<sup>39</sup> ואתה פוקעים גם טיעוני התאולוגיים של בר שישך.

סצנת פקיעת העין מפנה את הקוראים אל נקודה נוספת, וכוונתי למערכת היחסים שבין רבא לבר שישך. אף על פי שבתחילת הסיפור רבא מוסר מתנה לבר שישך, מעשה המרמז על קרבה, פקיעת עינו של בר שישך היא ראיה שבר שישך אינו שוחר טובתו של רבא, והדבר הופך את הקשר שבין השניים לבעייתי מלכתחילה. יתר על כן, מהלך כל הסיפור השני הופך את מתנתו של רבא לבר שישך לחסרת חשיבות, שלא לומר אירונית, שכן 'בזכות' מתנתו של רבא והבחירה שבחר לתת את מתנתו אישית, נטרד בר שישך מסביבתו הבטוחה אל עבר הבלתי־נודע, ונוסף על כך נפגע גופו.

כאמור, בהתחשב בדרך שעושה הנרטיב, הסיום האלים שמציג סוף הסיפור הוא בלתי־נמנע. עצם קיומו של בר שישך הציג בפני הדמות (רבא) – כמו גם בפני הקוראים – בעיה תאולוגית של ממש, שמבחינה ספרותית היה אפשר להתגבר עליה רק באמצעות כיליון של בר שישך. אם נחזור ונעיין בדרך שעוצב בה הסיפור נגלה שבתחילת הסיפור דומה

37. ראו את דברי הכהן, 1967, עמ' 62.

38. אולמר, 1994, עמ' 101-102.

39. אפשר לקשר את הקטע שלפנינו אל 'עין הרע' בספרות חז"ל, אך עניין זה חורג מגבולות המאמר. ראו מרקס, 2011, עמ' 73-80.

שהדין בבעיה התאולוגית אינו משפיע על מערכת היחסים שבין הגוי ליהודי, וכך נדרשים רבא ובר שישך אל העניין בעודם פונים זה לזה בלשון רבים ("אית לכו כה"ג לעלמא דאתי"; "אתון איכא עלייכו אימתא דמלכותא, אן לא תיהוי עלן אימתא דמלכותא"). הדין נעשה אישי רק כשבר שישך אומר: "אנא מיהא מאי אימתא דמלכותא איכא עלי". בר שישך הופך את עצמו לדוגמה שעליה יקום ויפול טיעונו התאולוגי, וברגע שהוא מסמן את גופו כראיה הוא חורץ את גזר דינו, וכיליונו מתרחש כמעט מיד ("עד דיתבי"). גופו של בר שישך נעשה ראיה המעיזה על הצד שניצח בוויכוח התאולוגי, וכישלון טיעונו ניבט אל הקורא מעצם כיליון גופו, החל בהליכתו לעבר הלא נודע המאיים – הפגישה במלכות – וכלה בפגיעה במאור עיניו.

## פסוקי התנ"ך בהערות לסיפורו של רבא ובר שישך

בסוף הסיפור מובאים דברי רב פפי ורב נחמן, הטוענים שרבא היה צריך להשתמש בפסוקי התנ"ך במהלך הוויכוח: "אמר רב פפי: <sup>40</sup>איבעי ליה למימרא ליה מהאי קרא: <sup>41</sup>'בנות מלכים ביקרותיך' נצבה שגל לימין בכתם אופיר' (תהלים מה י) (בבלי, עבודה זרה סה ע"א). <sup>43</sup>הפסוק הראשון מובא מפיו של רב פפי, ולענייננו השאלות שיש לברר הן: היכן בדיוק ציפה רב פפי לשמוע את הפסוק יוצא מפי רבא במהלך הוויכוח עם בר שישך? מהי משמעות הפסוק, ומה אמורה להיות תרומתו לדיון בין רבה לבר שישך? אם נבחן את השאלה הראשונה, נראה שסביר להניח שרב פפי התכוון שהפסוק שלמעלה יחליף את המילים "אתון איכא עלייכו אימתא דמלכותא", ודומה שציפה שהסיפור יתנהל כך:

רבא אמטי ליה קורבנא לבר שישך ביום אידם.

אמר: ידענא ביה דלא פלח לעבודה זרה.

אזל אשכחיה דיתיב עד צואריה בוורדא וקיימן זונות ערומות קמיה.

א"ל: אית לכו כה"ג לעלמא דאתי?

א"ל: דידן עדיפא טפי מהאי.

א"ל: טפי מהאי מי הוה?

א"ל: "בנות מלכים ביקרותיך נצבה שגל לימין בכתם אופיר" (תהלים מה י).

40. בכת"י נ: פפא. בכת"י מ: פפי. בכת"י פ: אמ' לי' בר.

41. בכת"י נ: למימר ליה מהכא. בכת"י מ ובכת"י פ המילים "ליה מהאי קרא" חסרות.

42. בכת"י פ: וגו', ושאר הפסוק אינו מובא שם.

43. תרגום: אמר רב פפי: היה צריך לומר לו מפסוק זה...



אם אכן לשיבוץ זה התכוון רב פפי,<sup>44</sup> משמעות הפסוק בדושיח ברורה – בר שישר מתפאר בזונות העירומות הסובבות אותו, ואילו רבא (כבובת הפיתום של רב פפי) מתפאר שבחי העולם הבא שלו הוא עתיד לשבת בקרב בנות מלכים ומלכות. הפסוק שרב פפי משתוקק אליו נועד להחליף את התחמקות רבא מהשאלה הישירה שנשאל, "אית לכו כהאי גונא לעלמא דאתי?"

כאמור, בסיפור המקורי אפשר להבין את שינוי הנושא הפתאומי שנקט רבא מחיי התענוגות אל המישור הנפשי ("אתון איכא עליכו אימתא דמלכותא...") כשינוי שיש בו משום הודאה בטיעונו של בר שישר: "היהודים אינם יכולים לצפות לתענוגות שבר שישר חווה – לא בעולם הזה ולא בעולם הבא". רב פפי למעשה מתרעם על רבא שהפקיר את זירת הוויכוח ולא ענה לבר שישר במישור שבו נטענו טענותיו. אילו היה רב פפי בסיטואציה שנקלע אליה רבא, היה עונה בעזרת הפסוק שמשמעו 'אנו דווקא נזכה לתענוגות שאתה חווה, ואף ליותר, שכן בנות הלוויה שלנו לא יהיו זונות אלא בנות מלכים ומלכות'.<sup>45</sup>

לשאלה מדוע רב פפי מצטט פסוק ואינו אומר את דבריו במפורש אפשר לתת תשובות רבות, אך נוכל לשער שהשימוש בפסוק נובע מהרצון לצייר את דברי רב פפי כהבטחה אלוהית שתועדה בקודקס, ולכן סופה להתגשם. נוסף על כך בעצם השימוש בפסוק מקראי רב פפי מבטל את ההסתמכות על חיי העולם הזה (כיליונו של בר שישר) כראיה שעליה יקום או ייפול הדיון התאולוגי, ומחזיר את הכוח אל כתבי הקודש. יש בפעולה זו היגיון רב, שכן קשה לצפות מהמציאות הנגלית לעין לראיות חד-משמעיות ומידיות כפי שתוארו בסיפור שלפנינו; וכך הפנייה אל הקודקס מרחיקה את ההכרעה בדיון התאולוגי מראיות המבוססות על המציאות, שהיא בלתי-צפויה ומשתנה תדיר, ומחזירה את הדומיננטיות ואת יכולת ההכרעה בעניינים תאולוגיים אל הקודקס הקבוע והמוכר.<sup>46</sup>

44. אפשר לשבץ את פסוקו של רב פפי גם קודם, לאחר השאלה: "אית לכו כה"ג לעלמא דאתי?", ברם שיבוץ כזה ימנע את בניית המתח וההשהיה שנוצרים באמצעות הדושיח: "א"ל: דידן עדיפא טפי מהאי. א"ל: טפי מהאי מי הוה?". אם נאחז בשיבוץ כזה או אחר, הדבר אינו פוגע בטיעון שאציג מיד.

45. גם בבבלי, ראש השנה ד ע"א, אנו מוצאים את הפסוק (תהלים מה, י) בהקשר דומה – הפונה אל העתיד לבוא. זאת ועוד, סקירת הופעותיהם של שני הפסוקים שלפנינו (תהלים מה, י; ישעיהו סד, ג) בספרות הבבלי בפרט ובספרות חז"ל בכלל מגלה שלרוב הדרשות על פסוקים אלו מתייחסות אל העתיד לבוא.

46. ואפשר לטעון שתופעה דומה מתרחשת גם בסיפור שלהלן, המובא בפסיקתא דרב כהנא: "ר' יוחנן הוה יתיב ודריש גו כנישתא רבתה דציפורין: עתיד הק' לעשות שער מזרחי של בית המקדש הוא ושני פשיפשויו אבן אחת של מרגלית. והוה תמן חד מינוי פרוש. א': אפי' כחדא ביעתא דשפנינא לית אן משכחין – והדין יתיב ואמר הכדין? עם שהוא מפרש בים הגדול שקעה ספינתו בים וירד לעימקי תהום וראה מלאכי השרת מסתתים בו, מגלפים בו, מסרגים בו. וא' להם: מי הוא זה? אמרו לו: זה שער

לעומת הפסוק שהביא רב פפי, רב נחמן הביא פסוק אחר (המאמר השני בטבלה):

פסוק	מבנה חזרה	מוסר המאמר	מאמר ראשון
"בְּנוֹת מְלָכִים בְּיִקְרוּתֵיךְ נִצְּבָה שִׁגְל לִמְיֻנְךָ בְּכֶתֶם אוֹפִיר" (תהלים מה, י')	<b>איבעי ליה למימרא</b> <b>ליה מהאי קרא:</b>	אמר רב פפי:	
"עֵין לֹא רְאָתָה אֱלֹהִים זֹלְתָךְ יַעֲשֶׂה לְמַחְכָּה לֹ" (ישעיהו טו, ג)	<b>איבעי ליה למימרא</b> <b>ליה מהכא:</b>	אמר ר"נ בר יצחק:	<b>מאמר שני</b>

הטקסט כובל את מאמרי רב פפי ורב יצחק זה לזה בעזרת המבנה הלשוני המודגש למעלה (צירוף לשוני שאינו מופיע בספרות חז"ל למעט הקטעים שלפנינו), ובכך מדגיש את היחס שבין שני הפסוקים המצוטטים,<sup>47</sup> הטומנים בחובם ויכוח אידאולוגי חריף בין שתי תפיסות, שהמשותף להן הוא התנגדות גורפת לדרך שנקט רבא במהלך הסיפור.

רב פפי מתרעם על שרבא אינו מתייחס במפגיע אל טענת בר שישך (ובמובלע מתרעם על הדרך שבה רבא מאפשר למציאות המידית לשמש ראיה מכריעה בוויכוח התאולוגי), ולעומתו רב נחמן אינו מקבל מלכתחילה את הדיון על העולם הבא, לא במונחים שבהם השתמש רבא ולא כל שכן במונחים שבהם השתמש רב פפי.

מזרחי של בית המקדש הוא ושני פשיפשויו אבן אחת של מרגלית. מיד נעשה לו נס ויצא משם בשלום. בשתא חוריתא אתא ואשכח לר' יוחנן יתיב ודריש בההוא עניינא: עתיד הקב"ה לעשו' שער מזרחי של בית המקדש הוא ושני פשיפשויו אבן אחת של מרגלית. א' ליה: סבא סבא כל מה דאת יכיל למגלגלא גליג, למשבחה שבח, דאילולי דחמון עיני לא הוינא מהימן. א' ליה: ואילולי דחמון עינך לא הויתה מהימן למייליא דמרתא באורייתא? תלא עיני ואיסתכל ביה, ונעשה מיד גל של עצמות" (פסיקתא דרב כהנא יח, ה). הדבר המשכנע את הפרוש הוא מראה עיניו, ואף על פי שבמבחן התוצאה השתכנע הפרוש וחרז בו מלגלוג, בחר רבי יוחנן להענישו דווקא לאחר שקיבל את דבריו ולא לאחר שלגלג עליו. אפשר לטעון שהדבר נובע מכך שהפרוש הסיק את המסקנות הלא-נכונות; רוצה לומר, הנקודה החשובה בסיפור שלעיל אינה הדרשה הספציפית על שערי בית המקדש ועצם קיומם אלא טכניקת הדרשה של חז"ל, המאפשרת להכנס להפיק אמת מוחלטת. כיוון שהפרוש נתפס למקרה הספציפי ואינו מקבל את סמכות דרשות חז"ל בכלל כאמת שאין לערער עליה, מצא רבי יוחנן מקום להענישו, ויש מקום, שלא במסגרת זו, להמשיך ולעיין בסיפור זה וביחידה שבה הוא משובץ.

47. גם בכת"י מ, שמתרחשת בו וריאציה על הצירוף, עדיין קיים מבנה חזרה (שונה מזה שבנוסח הדפוס) הכובל את המאמרים זה לזה.

אם נחזור אל השאלות שהעמדנו כאשר עסקנו בפסוק הראשון: היכן בדיוק ציפה רב נחמן לשמוע את הפסוק יוצא מפי רבא במהלך הוויכוח עם בר שישר? מהי משמעות הפסוק? מה אמורה להיות תרומתו לדיון בין רבה לבר שישר? הרי דומה שרב נחמן ביקש למצוא את הפסוק לאחר שאלתו הראשונה של בר שישר:

רבא אמטי ליה קורבנא לבר שישר ביום אידם.

אמר: ידענא ביה דלא פלח לעבודה זרה.

אזל אשכחיה דיתיב עד צואריה בוורדא וקיימן זונות ערומות קמיה.

א"ל: אית לכו כה"ג לעלמא דאתי?

א"ל: **"עין לא ראתה אלהים זולתך יעשה למחכה לו"** (ישעיהו טו ג).

כלומר שאלתו של בר שישר אינה ראויה לתשובה, שכן העולם הבא אינו מתנהל במונחים שהעמיד בר שישר בשאלתו. רב נחמן אינו מוצא עניין בהתנצחות עם בר שישר, אולם הוא מוצא עניין בוויכוח עם רבא, ועל אחת כמה וכמה עם רב פפי. בעצם הכיוון הקונקרטי שרב פפי מושך אליו את הדיון (חיי העולם הבא שלנו יכללו בנות מלכים) הוא מצמק, לדעת רב נחמן, את חיי העולם הבא – חיים שהעין אנושית אינה יכולה לראותם ("עין לא ראתה"), ובפרפרזה, שהשכל האנושי אינו יכול לתפוס. הלכך אין להתייחס אל חיי העולם הבא לא במונחים של רבא (מקום שבו יש תפקיד לפחד מן השררה – או להיעדרו), ולא כל שכן במובן הקונקרטי מאוד של רב פפי (מקום מושבן של מלכות ובנות מלכים). אליבא דרב נחמן, הפסוק שהוא מביא מספר ישעיהו הוא התיאור המדויק היחיד לחיי העולם הבא; פסוק המסמן את הוויית העולם הבא כהויה שעין אנושית (מילולית או מטפורית) אינה יכולה לראות, לתפוס או לתאר.<sup>48</sup>

בסיפור עצמו חזינו בהתנצחות התאולוגית בין רבא לבר שישר – התנצחות שהתנהלה באמצעות המציאות המידית הנראית לעין והוכרעה בה – מעבר להתנצחות זו מנהלים רב פפי ורב נחמן את התנצחותם שלהם באמצעות הפסוקים שהם מצטטים. רב פפי ורב נחמן מתנצחים בראש ובראשונה עם הקומה שמעליהם – עם רבא והדרך שבחר להתמודד עם בר שישר – ונוסף על כך מנהלים ויכוח אמתי זה עם זה. בעוד רב פפי מעודד את הקוראים להבין שיד היהדות על העליונה גם כאשר מתייחסים אל טענותיו של בר שישר במובן המוחשי והמילולי ביותר, הרי שרב נחמן ממחר להזהיר מפני כל ניסיון הגשמה של העולם הבא.

48. גם כאן אזכורי הפסוק ברחבי התלמוד הבבלי הם לרוב בהקשר של חיי העולם הבא. ראו בבלי, ברכות לד ע"ב; בבלי, שבת סג ע"א; בבלי, סנהדרין צט ע"א.

## ההקשר – גר תושב

הסיפורים שעסקנו בהם עד כאן מובאים ביחידה תלמודית העוסקת בשאלה האם 'גר תושב' יכול לבטל עבודה זרה.<sup>49</sup> מבחינה זו הדיונים הפורמליים הלכתיים המובאים לאחר סיפור רב יהודה ואבידרנא, שעיקרם הגדרת הקטגוריה 'גר תושב' והשאלה האם אבידרנא עונה להגדרותיה, הם היוצרים את הקשר והחיבור בין הסיפורים שעסקנו בהם ובין הסוגיה שהסיפורים משובצים בה. בהקשר של הסוגיה, העיקר שלשמו מופיע סיפורו של אבידרנא הוא הדיון ההלכתי שבא מיד אחריו, שעניינו הגדרת 'גר תושב'. עד כאן התרכזה חקירתנו בלחלוחית הספרותית והתעלמה מהדיונים הפורמליים הלכתיים המובאים ביחידה הראשונה, אך בפועל מבחינת הסוגיה העיקר הוא הדיון ההלכתי, ובו אעסוק בשורות הקרובות.

אף על פי שהמחקר שב ונוגע במונח 'גר תושב', קשה לטעון שמדובר בדבר דבור על אופניו. כדי לשמור על גבולות החיבור לא אוכל להציג כאן בירור מקיף ומפורט של שאלת הגדרתו של 'גר תושב', מעמדו ועצם קיומו (אם בכלל); אך אנסה להעמיד כאן בזעיר אנפין את השאלה, את דרכי המחקר המקובלות ואת התרומה של הקטעים שעסקנו בהם עד כה לעניין.

אחת הדרכים לסווג את המחקרים בעניין 'גר תושב' היא בעזרת ציר הזמן: כיצד הוגדר 'גר תושב' בתקופה המקראית, בתקופה הבתר־מקראית ובתקופת חז"ל, וכיצד ההגדרה מתפצלת לשתי קטגוריות גאוגרפיות: ארץ ישראל ובבל. אין ספק שדיון כזה חושף שינוי מהותי בהגדרת המונח, החל מימי המקרא, שבהם היה 'גר תושב' תוצאת מצב גאוגרפי־מדיני, וכלה בתקופה שבה גלה עם ישראל מארצו, ואז קיבל המונח משמעות דתית. נוסף על כך היו חוקרים שעסקו בהגדרת 'גר תושב' כנספח לשאלת הגיור, וכך מוצג במחקרים המונח 'גר תושב' כניצב לעומת המונח 'גר צדק'.<sup>50</sup> במילים אחרות,

49. וכך נפתח הדיון: "הדור יתבו וקמיבעיא להו: גר תושב מהו שיבטל עבודת כוכבים?" (בבלי, עבודה זרה טז ע"ב).

50. ההסתייגות בתחילת המשפט נובעת משני גורמים שעיקרם תמורות היסטוריות שהשיפוע על הגיור ועל הגדרתו. אם בימי הבית הראשון היה הגיור תופעה גאוגרפית מדינית (גר' הוא אדם זר הבא לשבת בקרב עם השולט במדינתו ואפשר לכתותו 'גר פוליטי' (השגות על טענה זו ראו אצל רמירז קיד, 1999, עמ' 116-118), שבימי הבית השני התחיל תהליך שסופו בתקופת השלטון היווני והרומי, לא כל שכן בבבל, שבמהלכו הגר כבר אינו מי שבא לגור בתחומי היישוב היהודי אלא מי שבא לקבל את תורת ישראל – תורה הנעשית בתקופה זו תנאי מקדים לפני ההצטרפות לעם – ואפשר לכתותו 'גר דתי'. אם נחזור לניגוד בין 'גר צדק' ל'גר תושב', הרי שבהקשר זה יש לציין שני פרטים: האחד הוא שהמונח

החוקרים בוחנים את מעמדו של 'גר תושב' ואת הגדרתו כעשויים ללמד משהו על מושג הגיור. כיוון שעניינו של מאמר זה הוא היחידות הספרותיות המתארות התרחשויות בבבל, המחקרים שאדרש אליהם הם אלו שעסקו בהגדרת 'גר תושב' בבבל, ודנים בהם על פי רוב בהגדרת 'גר תושב' אגב הדיון בתנועת הגיור.

לעניין תנועת הגיור בבבל יש שתי גישות:<sup>51</sup> האחת טוענת שבתקופת התלמוד הייתה תנועת התגיירות ניכרת וסוחפת בקרב הגויים יושבי בבל. הראיה לעמדה זו היא דברי רבא, שטען שבעיר מחוזא היו הגרים שכיחים (בבלי, קידושין עג ע"א);<sup>52</sup> הגישה האחרת סייגה את דבר תנועת ההתגיירות לעיר מחוזא או פקפקה בעצם קיומה. ראיות הגישה הזו הן עצם הזכרתם המעטה של גרים של ממש בתלמוד הבבלי, כמו גם מאמרים המתייחסים במפגיע לדחיית גרים בכל מיני אזורים של בבל.<sup>53</sup>

כאשר בוחנים את ההתייחסויות אל המונח 'גר תושב' במחקרים הללו מגלים סקירות קצרות. הדבר מתקבל על הדעת כאשר מדובר בחוקרים המצדדים בטענה שלא הייתה תנועת התגיירות המונית בבבל, ולמעשה מדובר במיעוט זניח של מתגיירים – ולכן סביר להניח שהיה מיעוט זניח אף פחות של גרים תושבים (אם בכלל). אולם יש משהו מפתיע בחוסר ההתייחסות למושג 'גר תושב' בכתבי חוקרים המתארים תנועת התגיירות ניכרת וסוחפת בבבל. מיעוט ההתייחסות נובע מכך שרובם המכריע של החוקרים התייחסו

---

ג'ר צדק' השתרש רק במהלך התקופה הפרסית ותקופת שלטון היוונים, ולכן אין לדבר על הנגדה בין שני המונחים בתקופה שקדמה לתקופה הפרסית מהטעם הפשוט שאחד המונחים לא היה קיים, וראו הרחבה והפניות אצל סמט, תשנ"ג, עמ' 340-342. ההסתייגות השנייה נוגעת לשינוי שעבר המונח 'גר תושב' לאורך ציר הזמן. בתנ"ך לרוב נזכרים המונחים 'גר' ו'תושב' בנפרד. יש מי שמבין אותם כמונחים חופפים ויש מי שמבין אותם כמונחים נפרדים (ראו דהזו, 1961, עמ' 74-76; אלינגר, 1966, עמ' 293-294; זליגמן, 1978, עמ' 200, הערה 51; רמירז קיד, 1999, עמ' 125 – והפניות נוספות אצל זליגמן, שם. יתר על כן, היה מי שטען שהמונח 'גר תושב' השתרש רק במהלך התקופה החשמונאית, ויש להבינו על רקע תנועת הגיור ההמונית של אותה תקופה, (ראו אורבך, תש"ך, עמ' 200, 206). זאת ועוד, יש חוקרים המציגים את דברי פילון ובני זמנו על הגר כנוגעים אל 'גר תושב', (ראו כהן, 1989, והפניות נוספות שם). כבר מסקירה קצרה זו עולה חפיפה אפשרית בין המונח 'גר', לכשעצמו ו'גר תושב'; ובה בעת ברור שבמהלך ההיסטוריה חל שינוי במונחים המדוברים, והוא מסביר את ריבוי ההגדרות למושג 'גר תושב' בתקופת התלמוד. טענות דומות ראו אצל ליברמן, 1939-1944, עמ' 81-82 והפניות נוספות אצל סמט, תשנ"ג, עמ' 337-340.

51. ראו את סקירת הספרות המחקרית של במברגר, 1939-1968, במהדורה הראשונה (1939) עמ' 306-309, וסקירה משלימה במהדורה השנייה (1968, עמ' XIX-XXXI).

52. לדוגמה ברוך, 1952; רוזנבלום, 1978, עמ' 38-39.

53. ראו גפני, 1983, עמ' 202-203.

אל המונח 'גר תושב' כאל מושג תאורטי שבפועל לא היה קיים בעת ההיא.<sup>54</sup> בהקשר זה הביאו החוקרים את דברי רבי שמעון בן אלעזר, הטוען: "אין גר תושב נהג אלא בזמן שהיובל נהג" (בבלי, ערכין כט ע"א). את דברי רבי שמעון בן אלעזר החוקרים הבינו כמעידים שהמונח 'גר תושב' (על השלכותיו ההלכתיות) נוגע לתופעה היסטורית שנעלמה עוד בטרם חרב בית המקדש, ולכן אין לה מקבילה בבבל.<sup>55</sup>

בשלב זה אחזור אל היחידות הספרותיות שעסקתי בהן עד כאן. ברצוני להקדים את המאוחר ולטעון שהקטעים שלפנינו (בבלי, עבודה זרה סד ע"ב-סה ע"א) מעמידים בספק את הנחת החוקרים שהמונח 'גר תושב' הוא מושג תאורטי שיצא משימוש.<sup>56</sup>

54. ראו בראודה, 1940, עמ' 133; במברגר, 1968, עמ' 136, הקובעים שמדובר במונח תאורטי ואינם מביאים ראיה של ממש לדבריהם; סמט, תשנ"ג, עמ' 337-340, שאמנם אווז בדעת השניים אך מנהל דיון של ממש במונח.

55. או לכל הפחות: "לא היתה קיימת בזמן התנאים", סמט, שם, עמ' 337 (והפניות נוספות שם).

56. האוריינטציה המוצהרת של המחקרים שציניתי היא היסטורית, דבר העומד בניגוד גמור לאוריינטציה הספרותית של מאמר זה. וכך, במקום שבו ההיסטוריון יקרא בטקסט ויטען שהמאורעות המתוארים 'קרו באמת', יבוא חוקר הספרות ויטען שהמאורעות לכל היותר 'כלו להתרחש'. למעשה, גם אם תחושת הבטן של חוקר הספרות גורמת לו לשער שהיצירה הספרותית יש לה רקע כזה או אחר במציאות, הרי שברוב המקרים הוא יסרב להתייחס אל הדיווח הספרותי כאל רישום קורות שהוא אמת לאמתה. בשנים האחרונות יש נטייה במחקר הספרות לדלות מהטקסט החז"לי את ההיסטוריה של הרעיונות, כלומר למפות את האמונות והדעות שהחזיקו בהן עורכי הטקסט והבעיות שטיפלו בהן. גישה זו, הטוענת לערך אמת מבחינה היסטורית-סוציולוגית, מעקרת את האופי הספציפי של הסיפורים והופכת את המקרים הפרטיים שמציג הטקסט למקרים כלליים – כך לדוגמה סיפורי הדחת הנשיא כפי שהם מתוארים בבבלי (הוריות יג ע"ב-יד ע"א) הופכים ממקרה היסטורי פרטי (הדחת נשיא ארץ ישראל ששמו רבן גמליאל), למקרה כללי המשקף את הסביבה הבבלית שהסיפור צמח ועובד בה, סביבה בבליית שעסקה רבות בשאלת היחס שבין תורה ובין שושלת יוחסין, והשאלה מה מהשניים חשוב יותר (וזוהי רדוקציה למחקרו של רובינשטיין, 1999, עמ' 176-211. (לגישה הספרותית-היסטורית-סוציולוגית הזו מגרעות הנובעות מעצם טיבו של הטקסט. לשון אחר, לטקסט אחד פנים רבות, והניסיון לדלות ממנו אמת היסטוריוגרפית-סוציולוגית עשוי להביא למצב שבו טקסט אחד יפיק אין-ספור אמיתות היסטוריות-סוציולוגיות (וראו לדוגמה קריאה אחרת לסיפור ההדחה אצל שטיינמץ, 2005, עמ' 293-337). על אף הקושי האמור, לדעתי יש מקום להמשיך ולנסות למפות את ההיסטוריה של הרעיונות, ואני חושב שהטיעון לכך נוסח יפה בדברי קלאוזנר (ויש מן האירוניה בקריאת הדברים על רקע הביוגרפיה האקדמית של קלאוזנר ושיטתו על קו התפר שבין ספרות להיסטוריה): "אם בדק החוקר את מצפנו ומצא אותו נקי וטהור, כלומר אם נוכח שחקר כמיטב יכולתו בלי שום פניה פרטית או צדדית, ובלא משוא פנים לאיזה צד שהוא, הרי יצא ידי חובת מחקר אובייקטיבי ומוחלט. גם אם הדור הבא יעריך את המאורעות ההיסטוריים אחרת ממה שהעריך הוא אותם הרי שגם ההערכה האחרת של הדור הבא תהא מוכרחת ומוחלטת ולא סובייקטיבית ויחסית. כך מתקן כל דור של היסטוריונים את ההערכה של דור החוקרים שקדם לו והוא מקרב בתוך כך את דורו אל האמת ההיסטורית השלמה – ויהא זה אפילו קירוב של פסיעה אחת" (קלאוזנר, 1944, עמ' 11).

נקודה נוספת שהקטעים שלפנינו מאירים באור חדש היא הגדרת המונח 'גר תושב'. כאמור, המונח עבר שינויים מרחיקי לכת לאורך ההיסטוריה, ואני מבקש לבחון את השאלה האם הקטעים שלפנינו מעידים על שינוי נוסף. חשוב להדגיש את תחימת גבולות הדיון שאני מציע כאן: ודאי שאין ביכולתי להציג כאן סקירה מלאה של השימוש במונח בספרות התלמודית, אולם אני מציע את הקטעים שלפנינו כצוהר (קטן ככל שיהיה) אל שאלה היסטורית. בניסוח אחר: ברצוני לתהות האם הדמויות הבדיוניות המופיעות ביחידות הספרותיות (אבידרנא ובר שישך) נתפסו בעיני החכמים כממלאות אחר תנאי 'גר תושב'.

### מקרה המבחן: "רב יהודה שדר ליה קורבנא לאבידרנא ביום אידם.

אמר: ידענא ביה דלא פלח לעבודה זרה".

**דין ראשון:** "א"ל רב יוסף: והתניא: איזהו גר תושב? כל שקיבל עליו בפני ג' חברים שלא לעבוד עבודה זרה.

כי תניא ההיא – להחיותו".

**דין שני:** "והאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן: גר תושב שעברו עליו י"ב חדש ולא מל הרי הוא כמין שבאומות.

התם כגון שקיבל עליו למול ולא מל".

שני הדיונים שלעיל מעידים על עצמם ועל מקרה המבחן שבסופו הם באים. מעצם הבאת מקרה המבחן שלפנינו הקוראים למדים שגויים שלא אחזו בעבודה זרה העסיקו את הטקסט, כמו גם את קהל היעד שלו. חשוב מכך, מעצם הדיונים שבאים אחרי מקרי המבחן אנו למדים שהיו מי שמצאו את הגויים שאינם אווזים בעבודה זרה ואת היחס שהפגין כלפיהם רב יהודה כהתנהגות שיש בה צדדים המקבילים למונח 'גר תושב'. למעשה מאחורי שני הדיונים בציטוט שלעיל מסתתרת מעין טרוניה כלפי פעולתו של רב יהודה, שאפשר לסכמה במילים: 'מדוע פעלת כפי שפעלת? הרי עצם העובדה שהגוי (במקרה שלפנינו אבידרנא) אינו עובד עבודה זרה אינה הופכת אותו לגר תושב (שכן הגדרת גר תושב נובעת מקני מיזה אחרים, לדוגמה, קבלה בפני שלושה חברים)'. כאן יש לחזור אל פעולתו של רב יהודה ואל דבריו ולתהות מה במעשיו עשוי לרמז על מעמדו של אבידרנא כ'גר תושב'. רכיב אחד העשוי לרמז

על כך הוא ההסבר שרב יהודה נותן למעשיו: "אמר: ידענא ביה דלא פלח לעבודה זרה", והרכיב האחר הוא עצם נתינת המתנה.<sup>57</sup>

להימנעות מעבודה זרה ולזיקתה להגדרת 'גר תושב' יש שורשים גם במסכת גרים: "איזהו גר תושב? כל שקיבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה, דברי רבי מאיר" (גרים ג, א).<sup>58</sup> על השאלה כיצד מקבל עליו 'גר תושב' שלא לעבוד עבודה זרה נעמוד בהמשך, אך ברור שהמקור הארץ ישראלי משאיר שאלה זו פתוחה, וכשלעצמו אפשר להסיק מהמקור הארץ ישראלי שגוי שאינו עובד עבודה זרה זכאי למעמד 'גר תושב'.

גם הדיון התלמודי הרחב ששובצו בו הקטעים שאנו עוסקים בהם נובע כל כולו מהיות 'גר תושב' מי שאינו עובד עבודה זרה. נשאלת אפוא השאלה כיצד יכול 'גר תושב' לבטל עבודה זרה אם אין הוא עובד אותה? בהקשר זה ברור מדוע במהלך הדיון התלמודי משובצת הברייתא ממסכת גרים שהבאנו לעיל (גרים ג, א), ובמסכת עבודה זרה נוספות לברייתא שלוש המילים המודגשות להלן: "איזהו גר תושב? כל שקיבל עליו **בפני ג' חברים** שלא לעבוד עבודה זרה".<sup>59</sup> המקור הבבלי למעשה מעמיד הגדרה ברורה למילים "קיבל עליו". אליבא דבבלי לא מדובר במי שקיבל עליו קבלה ערטילאית, יותר או פחות, שלא לעבוד עבודה זרה, אלא במי שכינס שלושה חכמים האוחזים בתואר 'חבר', וקיבל בפניהם שלא לעבוד עבודה זרה.<sup>60</sup> בהגדרה זו יש משום צמצום מהותי של קהילת הגרים תושבים' האפשריים, שכן ברור ששונה מי שבחר בינו ובין עצמו שלא לעבוד עבודה זרה ממי שבחר שלא לעבוד עבודה זרה ומצהיר על כוונתו בפני שלושה חכמים. כאמור, ברייתא זו מובאת מפיו של רב יוסף כקושיה לדברי רב יהודה ולמעשיו. רב יוסף שואל את רב יהודה: מדוע פעלת כפי שפעלת? הרי גם אם אבידרנא לא עובד עבודה זרה (כפי שאתה מצהיר), ודאי שאבידרנא לא הטריח לשם כך שלושה 'חברים'. תגובת רב יהודה

- 
57. אם נחזור אל הסוגיה שבה משובצים הסיפורים שעסקנו בהם, הרי שהשאלה שהסוגיה עוסקת בה: "גר תושב מהו שיבטל עבודת כוכבים?" (בבלי, עבודה זרה סד ע"ב) אינה ראייה לכך שבמציאות הבבלית נהגו היהודים לקחת אמצעי פולחן של עבודה זרה אל הגר התושב הסמוך אליהם כדי שיתיר אותם לישראל. במילים אחרות, עצם השאלה התלמודית אינה הוכחה שגר תושב היה קיים בבבל, שכן חלק גדול מהדיונים התלמודיים הם מלכתחילה דיונים אקדמיים, שספק גדול אם הייתה להם אחיזה במציאות. וראו הרחבה בנושא זה אצל ג'ייקובס, 1991, עמ' 18-30.
58. וההמשך: "רבי יהודה אומר: כל שקיבל עליו שלא להיות אוכל נבילות" (שם), וראו דיון במגוון האפשרויות שמציע התלמוד להגדרת 'גר תושב' אצל סמט, תשנ"ג, עמ' 337-340.
59. ברייתא זו מובאת כתגובה לפעולתו של רב יהודה (כקושיה של רב יוסף), ונוסף על כך היא מופיעה קודם, במהלך הדיון התלמודי שמתרחש באותו דף.
60. אנו מוצאים אבחנה כזו, בין גר תושב שקיבל בפני שלושה וגר תושב שקיבל מעצמו, גם בדברי הפוסקים שלאחר תקופת התלמוד (ראו רשימת מקורות אצל רוזנר, תשנ"ח, עמ' כז, הערה נב).



"כי תניא ההיא, להחיותו", מעמידה אותנו על שלושה פרטים: האחד הוא שעצם הקבלה בפני שלושה מהותית רק לשאלה האם יש 'להחיות' ג'ר תושב; הנקודה השנייה נובעת מהנקודה הראשונה, כמו גם מעצם קבלת תירוץ של רב יהודה, ומשמעותה – אבידרנא עדיין מתאים להגדרת 'ג'ר תושב'. לשון אחר, קיימים כמה סוגי 'ג'ר תושב'; 'ג'ר תושב' שיש להחיותו ו'ג'ר תושב' שאין צורך להחיותו.<sup>61</sup> הנקודה השלישית היא שפעולתו של רב יהודה (נתינת המתנה או הקרבן) אינה בגדר 'להחיותו'. הברור שלעיל חושף את פרט המידע הבא: אבידרנא, מעצם היותו מי שאינו עובד עבודה זרה, ממלא אחר תנאי מסוים של 'ג'ר תושב', ולכן אפשר לתת לו מתנה או קרבן גם "ביום אידם".<sup>62</sup> האמור כאן משמעותי במיוחד כאשר מעמידים אותו מול ברייתא נוספת בסוגיה:

מיתבי: איזהו ג'ר תושב? כל שקיבל עליו בפני ג' חברים<sup>63</sup> שלא לעבוד<sup>64</sup> עבודת כוכבים, דברי ר"מ; וחכ"א: כל שקיבל עליו שבע מצות שקבלו עליהם בני נח; אחרים אומרים: אלו לא באו לכלל ג'ר תושב,<sup>65</sup> אלא איזהו ג'ר תושב?<sup>66</sup> זה ג'ר אוכל נבילות שקבל עליו לקיים כל מצות האמורות בתורה חוץ מאיסור נבילות<sup>67</sup> (בבלי, עבודה זרה סד ע"ב).

מקריאת תירוץ של רב יהודה עולה הדרך שיש להבין בה את דברי רבי מאיר למעלה, ובהתאמה סביר להניח שגם את שתי הדעות בהמשך. לפי תירוץ של רב יהודה, דברי רבי מאיר מתייחסים אך ורק אל שאלת 'להחיותו'. זו שאלה שאינה רלוונטית למקרה של אבידרנא, המתאים להגדרה אחרת של 'ג'ר תושב' – זה שאין צורך להחיותו.

61. על פי ליברמן, 1942, עמ' 81-82, המונח 'ג'ר תושב' זכה למגוון הגדרות בשל תנועות סוציולוגיות במציאות. רוצה לומר, במציאות התקיימו כל מיני קבוצות היברידייות, שהתקרבו אל היהדות אך לא היו חלק ממנה. כל אחת מהקבוצות העניקה הגדרה אחרת למונח 'ג'ר תושב', ולכן יש בספרות חז"ל כמה הגדרות למונח.

62. בנקודה זו יש הבדל מהותי בין נוסח הדפוס ובין כתבי היד, שכן נוסח הדפוס בוחר בביטוי "יום אידם" – יום העבודה הזרה של עובדי הכוכבים בכלל – ולא "יום אידו" של אבידרנא בפרט. אילו בחרו כתבי היד בביטוי "יום אידו", הייתה בחירתם מחזקת את ההנחה שה"קורבנא" אינו מתנה אלא קרבן ממש, ובשאלה כיצד יש לפרש את המילה "קורבנא" אגע בהמשך.

63. בכת"י נ המילה "חברים" מופיעה שלא בגוף הטקסט; בכת"י מ חסרות המילים "בפני ג' חברים".

64. בכת"י פ: שאינו עובד.

65. בכת"י נ המילה "תושב" מופיעה שלא בגוף הטקסט ובכת"י פ המילים "ג'ר תושב" חסרות.

66. בכת"י נ, בכת"י מ ובכת"י פ נוספו המילים "ר' יהודה אומ".

67. בכת"י נ, בכת"י מ ובכת"י פ חסרות המילים "שקבל עליו לקיים כל מצות האמורות בתורה חוץ מאיסור נבילות".

## ההקשר – לא תחנם

האיסור לתת מתנה לגוי מועלית במהלך מסכת עבודה זרה תוך כדי הדיון במילים 'לא תחנם' (בבלי, עבודה זרה כ ע"א; בבלי, פסחים כא ע"ב).<sup>68</sup> הביטוי 'לא תחנם' נזכר לראשונה במקרא (דברים ז, ב), ושם הוא נוגע אל שבעת העמים שאכלסו את ארץ ישראל. בתקופת חז"ל – בבבל ובארץ ישראל גם יחד – השתנתה משמעות הביטוי, והוא נוגע מדי פעם בפעם אל כל הגויים. זאת ועוד, אף שהמקור המקראי עוסק בהשמדת הגויים הרי שבתלמוד הבבלי מוצגות שלוש אפשרויות שונות לחלוטין להבנת הציווי המדובר: "תניא נמי הכי: (1) לא תחנם – לא תתן להם חנייה בקרקע;<sup>69</sup> (2) לא תחנם – לא תיתן להם חן;<sup>70</sup> (3) לא תחנם – לא תתן להם מתנת חנם" (בבלי, עבודה זרה כ ע"א).<sup>71</sup> כמו הדיון במונח 'גר תושב', גם כאן משמעות המונח 'לא תחנם' השתנתה לאורך ציר הזמן, וגם כאן בירור מדוקדק של המושג אינו אפשרי במסגרת מאמר זה.<sup>72</sup> כפי שציניתי, בתקופת המקרא התייחס המושג לאיסור לחון את העמים שישבו בארץ ישראל ולחמול עליהם, ואילו

68. "מתני'. ואין עושין תכשיטין לעבודת כוכבים, קטלאות ונזמים וטבעות; רבי אליעזר אומר: בשכר מותר. אין מוכרין להם במחור לקרקע, אבל מוכר הוא משיקצץ; ר' יהודה אומר: מוכר הוא על מנת לקוץ. גמ'. מנהיג מילי? אמר רבי יוסי בר חנינא, דאמר קרא: 'לא תחנם' (דברים ז ב) לא תתן להם חנייה בקרקע. האי לא תחנם מיבעי ליה דהכי קאמר רחמנא: לא תתן להם חן. א"כ, לימא קרא לא תחנם, מאי לא תחנם? שמע מינה תרתי. ואכתי מיבעי ליה דהכי אמר רחמנא: לא תתן להם מתנת של חנם. אם כן, לימא קרא לא תחנם, מאי לא תחנם? שמע מינה כולהו. תניא נמי הכי: לא תחנם – לא תתן להם חנייה בקרקע; דבר אחר: לא תחנם – לא תתן להם חן; דבר אחר: לא תחנם – לא תתן להם מתנת חנם. ומתנת חנם גופה תניא היא; דתניא: 'לא תאכלו כל נבילה לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה או מכור לנכרי' (דברים יד כא), אין לי אלא לגר בנתינה ולעובד כוכבים במכירה. לגר במכירה מנין? תלמוד לומר: תתנה... או מכור, לעובד כוכבים בנתינה מנין? תלמוד לומר: תתנה ואכלה או מכור לנכרי, נמצא אתה אומר: אחד גר ואחד עובד כוכבים בין בנתינה בין במכירה, דברי ר' מאיר. רבי יהודה אומר: דברים ככתב, לגר בנתינה ולעובד כוכבים במכירה. שפיר קאמר ר"מ! ור' יהודה? אמר לך: אי סלקא דעתך כדקאמר ר"מ, לכתוב רחמנא תתנה ואכלה ומכור, או למה לי? שמע מינה לדברים ככתב הוא דאתא. ור"מ? ההוא לאקדומי נתינה דגר למכירה דעובד כוכבים. ור' יהודה? כיון דגר אתה מצווה להחיותו, וכנעני אי אתה מצווה להחיותו, להקדים לא צריך קרא" (בבלי, עבודה זרה יט ע"ב-כ ע"א, וראו דיון טקסטואלי במקור מעבודה זרה ובמקבילה מפסחים אצל גור אריה, 2007, עמ' 250-264, 266, 272-277).

69. בכת"י נ המילה "בקרקע" מופיעה שלא בגוף הטקסט.

70. בכת"י נ: עליהם.

71. כת"י מ וכת"י פ זהים לנוסח הדפוס.

72. ראו את דיון המפורט של בורגנסקי, 2002, על גלגוליו של הציווי במהלך הזמן (עד ימינו אנו), ואת גור אריה, 2007, עמ' 250-277 והפניות נוספות שם.

בתקופת חז"ל מצאו החכמים בעיה בעצם זיהוי עמי הארץ,<sup>73</sup> לא כל שכן בהשמדתם.<sup>74</sup> כמו כן עובדת חיי רוב עם ישראל בגלות השפיעה על הבנת הציווי ועל הגדרתו.

נחזור לברייתא שלעיל; ודאי שהבנת הציווי 'לא תחנם' כנוגע לקרקע אינה רלוונטית למציאות הבבלית ועם זאת הבנת המונח כנוגע לנתינת חן או לנתינת מתנת חנם<sup>75</sup> מספקת למונח תוקף חדש שיש לו השלכות על החיים בבבל. באותו מישור, גם מציאות שבעת עממי ארץ ישראל היא בלתיאפשרית בבבל, ולכן יש היגיון ביצירת אבחנה אחרת בין גויים שנכללו בציווי 'לא תחנם' ובין מי שלא נכללו בו. זוהי אבחנה שהדיון התלמודי עושה באמצעות הקטגוריה 'גר', המנוגדת לקטגוריה 'גוי'. לקטגוריות אלו יש מקום מרכזי במהלך הדיון התלמודי במשמעות הפסוק: "לא תֹאכְלוּ כָּל נֶבֶלָה לְגַר אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֵיךָ תִתְּנֶנָּה וְאֶכְלָה אוּ מְכֹר לְנֶכְרִי" (דברים יד, כא), דיון המסתיים בטענה: "לגר בנתינה ולגוי במכירה" (בבלי, עבודה זרה כ ע"א).

הדיון בשאלת 'לא תחנם' (בבלי, עבודה זרה כ ע"א) אינו חושף את הקריטריונים למונח 'גר' (מיהו וכיצד קיבל מעמד זה). לעומת העמימות בשאלת הקריטריונים וההגדרות למונח 'גר', הדיון התלמודי מעמיד שלוש נקודות ברוחות המאפיינות את הגר המדובר: הראשונה היא שמדובר בקבוצה היברידית, הקרובה ליהדות אך אינה מקיימת את כל המצוות (אכילת נבלה); הנקודה השנייה היא זיהוי מתנת החנם עם הנבלה שהגר זוכה לה; הנקודה השלישית היא שעצם נתינת הנבלה לגר נתפסת כפעולה שמשמעה 'להחיותו' ('כיון דגר אתה מצווה להחיותו, וגוי אי אתה מצווה להחיותו').

73. "זתנן: בו ביום בא יהודה גר עמוני לפניהם בבית המדרש, אמר להם: מה אני לבא בקהל? אמר לו רבן גמליאל: אסור אתה לבא בקהל; אמר לו רבי יהושע: מותר אתה לבא בקהל. אמר לו רבן גמליאל: והלא כבר נאמר: 'לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה'" (דברים כג, ז)!! אמר לו רבי יהושע: וכי עמוני ומואב במקומן הן יושבין? כבר עלה סנחריב מלך אשור ובלבל את כל האומות, שנאמר: 'אסיר גבלות עמים ועתודותיהם שושתי ואוריד כאביר יושבים' (ישעיהו י, יג), וכל דפריש – מרובא פריש. אמר לו רבן גמליאל: והלא כבר נאמר: 'אחרי כן אשיב את שבות בני עמון נאם ה'" (ירמיהו מט, ו) – וכבר שבו. אמר לו רבי יהושע: והלא כבר נאמר: 'ושבתי את שבות עמי ישראל' (עמוס ט, יד) – ועדיין לא שבו. מיד התירוהו לבא בקהל" (בבלי, ברכות כח ע"א, וראו את המקבילה במשנה, ידים ז, ז).

74. לטענה זו גם צד אחר, ראו אצל גור אריה, 2007, דיונים נרחבים בקטעי תלמוד שנעשה בהם ניסיון לזהות את שבעת העמים במציאות התנאית והאמוראית.

75. אין ספק שהמעבר מהמשמעות המקראית של 'לא תחנם' (הרג), אל עבר מציאות שבה קיום החוק בלתיאפשרי גרם לחז"ל לחפש אפיקי פרשנות חדשים לחוק (וראו בורגנסקי, 2002, עמ' 538-540). סביר להניח שהדבר גרם לחז"ל להיאחז במילה 'תחנם', וממנה לנוע אל פרשנות חדשה המבוססת על הדמיון המצלולי בין המילה 'תחנם' ובין המילים 'חנם', 'חן', ו'חניה'.

אם נחזור אל סיפורו של רב יהודה ואבידרנא, הרי שבעצם זה שרב יהודה נותן דבר מה לגוי (ואין זה חשוב אם נבין את המילה קורבנא כמתנה או כקרבת) הוא מציג את אבידרנא כגור שאפשר להעביר לידי מתנה ('גר' לפי המונחים של הבבלי, עבודה זרה כ ע"א; בעוד סיפורו של אבידרנא אוחז במונח 'גר תושב' – דבר המלמד על חפיפה בין המונחים). מבחינה זו הוויכוח בין רב יוסף לרב יהודה עוסק בשאלה מהם הקריטריונים להגדרת הגר בדיון בשאלת 'לא תחנם' (בבלי, עבודה זרה כ ע"א). עצם קבלת טיעונו של רב יהודה מלמדת את הקוראים על קיומם ההלכתי של שני סוגי 'גר'.<sup>76</sup> הסוג האחד הוא 'גר' שקיבל עליו בפני שלושה שלא לעבוד עבודה זרה, ואז יש להחיותו (כלומר לתת לו נבלה לפי הדיון בבבלי, עבודה זרה כ ע"א), והסוג האחר הוא הגר שאמנם לא קיבל בפני שלושה, אך ידוע ליהודי כמי שאינו עובד עבודה זרה. סוג זה של 'גר', או 'גר תושב', נתפס כמי שאין להחיותו, ואין לתת לו נבלה, אולם ייתכן שמותר לתת לו מתנות חינם אחרות. דומה שלכך מכוון הטקסט שלפנינו, והראיה – הטקסט משתמש במילה 'קורבנא', ואדרש לכך בהמשך.<sup>77</sup>

76. למען הסר ספק, המילה 'גר' שהשתמשי בה לעיל נובעת מהטרמינולוגיה של הבבלי, עבודה זרה כ ע"א, והיא חופפת למונח 'גר תושב' לפי הטרמינולוגיה בבבלי, עבודה זרה סד ע"ב-סה ע"א.  
77. ראו ירושלמי, עבודה זרה א, ט. שם, במהלך קובץ סיפורים שחלקיו מתייחסים במובהק אל המילים "לא תחנם" מובא סיפור על רבן גמליאל שנתן עוגה לגוי ששמו מבגיי (רוצה לומר: מתנת חנם). ראו שם גם את החקירה שחוקר תלמידו של רבן גמליאל (רבי אילעי) את הגוי לאחר שקיבל את המתנה מיד רבן גמליאל; חקירה שמטרתה להבין מדוע נתן רבן גמליאל מתנה לגוי אף על פי שמבחינה הלכתית הדבר אסור.

## תפקידו של מבנה החזרה

יחידה ראשונה	יחידה שנייה	
רב יהודה שדר ליה קורבנא לאבידרנא ביום אידם. אמר: ידענא ביה דלא פלח לעבודה זרה.	רבא אמטי ליה קורבנא לבר שישך ביום אידם. אמר: ידענא ביה דלא פלח לעבודה זרה.	<b>מבנה החזרה</b>
<b>דין ראשון:</b> א"ל רב יוסף: והתניא: איזהו גר תושב? כל שקיבל עליו בפני ג' חברים שלא לעבוד עבודה זרה. כי תניא ההיא – להחיותו. <b>דין שני:</b> והאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן: גר תושב שעברו עליו י"ב חדש ולא מל הרי הוא כמין שבאומות. התם כגון שקיבל עליו למול ולא מל.	אזל אשכחיה דיתיב עד צואריה בוורדא וקיימן זונות ערומות קמיה. א"ל: אית לכו כה"ג לעלמא דאתי? א"ל: דידן עדיפא טפי מהאי. א"ל: טפי מהאי מי הוה? א"ל: אתון איכא עלייכו אימתא דמלכותא, אנן לא תיהוי עלן אימתא דמלכותא. א"ל: אנא מיהא מאי אימתא דמלכותא איכא עליו? עד דיתבי אתא הוא פריסתקא דמלכא, א"ל: קום דקבעי לך מלכא. כי נפיק ואזיל א"ל: עינא דבעי למיחזי לכו בישותא תיפקע. א"ל רבא: אמן. פקע עיניה דבר שישך.	<b>ניגוד</b>

הבאת הסיפורים בזה אחר זה, ולא כל שכן כבילתם זה לזה באמצעות מבנה החזרה, יוצרת מאליה כרונולוגיה הנובעת מרצף הטקסט, המסמנת את הסיפור השני על רבא ובר שישך כתגובה ישירה לסיפור רב יהודה ואבידרנא.<sup>78</sup> מבחינת הפונקציה הפואטית של מבנה החזרה אפשר לטעון שהלחלוחית הספרותית שחסרה כל כך ביחידה הראשונה (סיפורם של רב יהודה ואבידרנא), נמצאת במנות גדושות בסיפור השני; מן הצד הפורמלי ברור שסיפורו של רבא ובר שישך בא להאיר באור מסוים מאוד את חיזושו של רב יהודה בדבר הגדרת ג'ר תושב'.

ההבדלים בין שתי הופעות מבנה החזרה מתחילים כבר בהצגת אקט התקשורת – בעוד שביחידה הראשונה אפשר להבין<sup>79</sup> את המילים "אמר: ידענא ביה דלא פלח לעבודה זרה"

78. על רבא והגרים ראו את דברי גפני, 1990, עמ' 203.

79. ראו גרסת כת"י מינכן, הפותחת במילים "אמר ליה", ואת הדין שערכתי בה לעיל.

כתחילת הדין בין רב יהודה לרב יוסף, הרי שבסיפור השני מופיע מבנה החזרה כולו כאקספוזיציה, ואת דברי רבא אפשר להבין כמופנים אל החלל הריק, משל הייתה בהם משום פלישה לנפש הדמות והסבר לפעולתה. מבנה החזרה גופו כולל הבדל קטן נוסף המתיישב יפה עם הנרטיב שמציגה כל יחידה: "שדר" ביחידה הראשונה לעומת "אמטי" בשנייה. הבדל זה מרמז על ההתרחשות העתידית; בעוד ביחידה הראשונה השליחה מנעה את המפגש בין היהודי לגוי, בסיפור השני הבאת המתנה או הקרבן אל הגוי היא המחוללת את ההתרחשות. השימוש שעושה הסיפור השני במבנה החזרה כאקספוזיציה להתרחשות הדרמטית שהוא מתאר, מסמן את הסיפור השני כתגובה ישירה ליחידה הראשונה. אפשר לטעון שמטרתו הרטורית של הסיפור השני היא לנטרל את הנורמליות המובלעת במבנה החזרה גופו, שבאה לידי ביטוי בסיפור הראשון. אם ביחידה הראשונה מתואר החכם כשהוא נותן מתנה או קרבן לרעו הגוי, משל לא היו לנתינה השלכות כלל, הסיפור השני חושף את האמת המרה שמאחורי הסיטואציה הסתמית שתוארה ביחידה הראשונה. בכך הופך הסיפור השני להתראה חריפה, שבמהלכה מוזהר הקורא שבכל פעם שיהודי נותן לגוי מתנה, ולא כל שכן קרבן, מתרחשת דרמה של ממש שאין בינה ובין שוויון הנפש שציירה היחידה הראשונה ולא כלום. הסיפור השני למעשה מצהיר שהשאלה האם הגוי עובד עבודה זרה או לא אינה משנה במאומה ממידותיו התרומיות או מהאיום שהגוי מסמל.

כל שנאמר עד כאן מתעלם מההיבט הפורמלי-הלכתי הקיים ביחידה הראשונה. רוצה לומר, ההצגה של היחידה הראשונה כמציירת בשוויון נפש את נתינת המתנה או הקרבן לגוי אינה מדויקת. והראיה: הדיונים הפורמליים-הלכתיים המתנהלים בעקבות פעולתו של רב יהודה. הדבר מתחדד אף יותר אם אוחזים בדעה שרב יהודה עצמו הוא שפתח בדין; קריאה כזו הופכת את רב יהודה למי שפונה במפגיע אל רב יוסף, מספר לו על מעשהו ומנמק זאת בכך שהגוי אינו עובד עבודה זרה (כפי שעולה מפורשות מכת"י מינכן). קריאה כזו מציגה את רב יהודה כמודע לחידוש ההלכתי שיש במעשהו (הגדרת אבידרנא כ'גר תושב' משום שאינו עובד עבודה זרה, ועל רקע זה מתן המתנה או הקרבן) ומעוניין לפרסמו ברבים. האמור כאן מסיר מעל היחידה הראשונה את מראית העין הנורמלית שבנתינת המתנה או הקרבן ומעמיד את הקוראים על הדרמה ההלכתית שהתרחשה.

בהקשר זה הופכת היחידה השנייה לתגובה מידית לחידוש ההלכתי של רב יהודה – מבנה החזרה ורצף הטקסט קושרים את שתי היחידות זו לזו, ואילו החלק שכיניתי בטבלה שלמעלה 'ניגוד' הוא שמקפל בתוכו את התגובה לחידושו של רב יהודה.

כאמור, השימוש במבנה החזרה יוצר ניגוד בין הדיון הפורמלי-הלכתי ובין סיפור המפגש בין רבא לבר שישך. לכאורה אין בין הדיונים הפורמליים-הלכתיים וסיפור המפגש דבר וחצי דבר, ברם הקריאה עד כאן הופכת את הניגוד שביניהם למתבקש. הדרך שבה מתואר בסיפור השני בר שישך, תיאור מוקצן מתחילתו ועד סופו, נוגע ישירות לתאוריה ההלכתית שבאה לידי ביטוי בשני הדיונים הפורמליים-הלכתיים המובאים ביחידה הראשונה. במילים אחרות, בסיפור השני מתואר גוי שאינו עוסק בעבודה זרה, אך כאשר החכם מתקרב אל הגוי הוא מגלה שבין כותלי ביתו הגוי שטוף בזנות ללא תקנה, והדבר מקרין גם על הסיפור הראשון וגם על ההתנצחות ההלכתית שהופיעה אחריו. זאת ועוד, הוויכוח התאולוגי שבר שישך מנהל עם רבא חושף את הבעייתיות המסתתרת בהגדרתו החדשה של רב יהודה את הגר התושב. לשון אחר, על פניו 'גר תושב' הוא מי שבא אל היהדות מתוך הכרה בעליונותה ומתוך רצון למצוא דרכים אליה, ואילו בסיפור השני הגוי אינו מנסה למצוא דרכים אל היהדות אלא להפך – למצוא דרכים שבאמצעותן יוביל את רבא אל עולמו הוא. מבחינה זו סוף הסיפור עם פקיעת עינו של בר שישך מעידה מעבר לכל ספק שבר שישך אינו מחפש את טובתו של רבא, ואם כן לא ברור מדוע הוא זכאי להגדרה 'גר תושב', שהעניק רב יהודה לכל מי שאינו עובד עבודה זרה.<sup>80</sup>

לאמור כאן אפשר להוסיף את הנחות היסוד בנוגע ל'גר תושב'. לכאורה כוחו של המונח יפה אך ורק למצב שבו היהודי יושב בארצו, וכאשר פני הדברים אינם כאלה הוא עצמו נעשה הגר שבא מרחוק אל ארץ לא לו; הלכך הגיוני יותר שהגוי יושב הארץ הוא שיגדיר את היהודי כגר. עיון בסיפור השני מנקודת מבט זו חושף מערך כוחות יוצא דופן בין רבא לבר שישך. מן הצד האחד רבא נוהג בבר שישך משל היה בר שישך גר תושב (רוחני), ומן הצד האחר בר שישך מתואר כבעל מעמד גבוה,<sup>81</sup> הנהוג ברבא כגר תושב (גאוגרפי) ומנסה לקרב את רבא אל אורחות חייו. הניגוד בין שתי עמדות אלו ותפיסת כל אחד מהאישים את עצמו ואת תרבותו כדומיננטיים מובילים להתנגשות במישור המציאות הנראית לעין. בניגוד למה שהיה אפשר לצפות, לא מדובר כאן בהתנגשות שבסופה צד אחד מקבל עליו את מעמד הגר התושב (ואהדדי את הדומיננטיות של חברו), אלא בהתנגשות שבסופה צד אחד מתכלה. מכאן משתמעת כמעט בהכרח עמדת העורך שהושיב את הקטעים זה לצד זה ועיצב אותם עיצוב לשוני דומה; מדובר בעמדה ראליסטית המבינה שבמציאות

80. חשוב לעמוד על כך שבקטע שלפנינו אין עמדה חד-משמעית באשר לגוי שאינו עובד עבודה זרה. מן הצד האחד ניצבת עמדת רב יהודה המעניק לגוי כזה את התואר 'גר תושב', ומן הצד האחר עומדים המתנגדים לפעולתו של רב יהודה. התחושה העולה מהקריאה ברצף היא שרב יהודה נמצא במיעוט, ומנגד דעתו של רב יהודה מתקבלת.

81. נקודה נוספת היא המתנה שזוכה לה בר שישך והעושר שהוא מפגין. מבחינה זו יש היגיון רב יותר שבר שישך ייתן מתנה לרבא ולא להפך.

הבבלית אין אפשרות ליישם את חידושו של רב יהודה באשר למעמד 'גר תושב'. כך מתגלה בפנינו קרע נוסף בין המציאות הנראית לעין ובין התאוריה שהחכמים אוחזים בה, כי מצד התאוריה יש לתפוס כל גוי שאינו עובד עבודה זרה ל'גר תושב', ואילו מצד המציאות, לפי עדות סיפורו של בר שישך, הדבר אינו הגיוני ואף מסוכן.

## סיכום

הדיון שלעיל עסק בתופעה חברתית שהטקסט נדרש אליה: גויים שלא המירו את דתם אך עשו ניסיונות להתקרב אל הקהילה היהודית הגדרו 'גר תושב' וניהלו דושיח עם מנהיגי הקהילה היהודית. הדיון ההלכתי הפורמלי הגדיר אותם בין השאר על ידי השאלה האם הם עובדים עבודה זרה, ובתוך כך נחשפו שתי הגדרות שונות למונח 'גר תושב': מן הצד האחד ניצבים מי שקיבלו בפני שלושה שלא לעבוד עבודה זרה, וחלה על היהודי החובה ל'החיותם' כפי שהיא משתמעת בציווי המקראי (דברים יד, כא), לתת להם נבלה, ומן הצד האחר עומדים הגרים שלא קיבלו בפני שלושה ולא הייתה חובה להחיותם (ועצם הגדרתם כגרים תושבים נגזרה מהדיעה שאינם אוחזים בעבודת כוכבים). נוסף על כך ההגדרה השנייה טמנה בחובה בעייתיות, שכן מסתבר שבקרב יושבי הארץ היו גויים שענו להגדרה השנייה אולם היו רחוקים מניסיונות התקרבות אל היהדות כמרחק מזרח ממערב.

אפשר לתהות האם מדובר בתופעה שהייתה רווחת. עצם זה שלקושיית רב יוסף מיתוספת קושיה מפי הרובד הסתמאי, עשויה להעיד על העניין המתמשך שעורר מעמד גויים שאינם עובדים עבודה זרה, ואפשר להניח שעניין כזה נבע מעצם קיומם של גויים כאלה. זאת ועוד, העניין המושקע בדיונים הסובבים את הגדרתו החדשנית של רב יהודה את המושג 'גר תושב' חושף בפני הקורא את הפרטים הללו: קיומה של מורת רוח מההגדרה החדשנית שהעמיד רב יהודה למושג 'גר תושב', ויישום הגדרה זו, שהיה בה כדי לעורר רגשות שליליים, במציאות הבבלית, כמו גם בעיות קשות באשר לטיב הגויים והאמונות שאחזו בהן.

על אף האמור כאן אין בידינו עדות מפורשת לקיומם של מקרים רבים של גויים שלא אחזו בעבודה זרה והוגדרו 'גר תושב', אך ברור שאין רגליים לטענה שלפיה המונח 'גר תושב' הוא מושג תאורטי,<sup>82</sup> וכמו כן ברור שגם אם היו רק מקרים מועטים שענו להגדרת 'גר תושב' שהעמיד רב יהודה, הרי התגובות שהם גררו אחריהם לא היו מינוריות כלל ועיקר.

82. ראו: בראודה, 1940, עמ' 133; במברגר, 1968, עמ' 136; סמט, תשנ"ג, עמ' 337-340.



## רשימת קיצורים וביבליוגרפיה

- R. Ulmer, *The Evil Eye in the Bible and in Rabbinic Literature*, Hoboken 1994. אולמר, 1994
- א"א אורבך, 'הלכות עבדים כמקור להיסטוריה החברתית בימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד', **ציין** כה (תש"ך), עמ' 200-206. אורבך, תש"ך
- K. Elliger, *Leviticus*, Tübingen 1966. אלינגר, 1966
- ח' בורגנסקי, 'לא תחנם - לגלגליו של ציווי', בתוך: א' שגיא ונ' אילן (עורכים), **תרבות יהודית בעין הסערה**, עין צורים 2002, עמ' 537-568. בורגנסקי, 2002
- B. J. Bamberger, *Proselytism in the Talmudic Period*, New York 1939; 1968. במברגר, 1939-1968
- W. G. Braude, *Jewish Proselytizing in the First Five Centuries*, Providence 1940. בראודה, 1940
- S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, Vol. 2, New York 1952. ברון, 1952
- ה' גור אריה, **דרשות חז"ל על צווי החרם והגירוש של עמי ננען במקרא**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת חיפה 2007. גור אריה, 2007
- L. Jacobs, *Structure and Form in the Babylonian Talmud*, New York 1991. ג'ייקובס, 1991
- י' גפני, 'גרים וגיור בבבל הססאנית', בתוך: מ' שטרן (עורך), **אומה ותולדותיה**, ירושלים 1983, עמ' 197-209. גפני, 1983
- י' גפני, **יהודי בבל בתקופת התלמוד**, ירושלים 1990. גפני, 1990
- R. de-Vaux, *Ancient Israel*, London, 1961. דה'וואז, 1961
- צ' הכהן, **תקנת השבין**, בני ברק 1967. הכהן, 1967
- י"א זליגמן, 'הלוואה, ערבות וריבית בחוקי המקרא', בתוך: י' אבישור וי' בלאו (עורכים), **מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון**, ירושלים 1978. זליגמן, 1978
- י"א חבר, **אפיקי ים**, ירושלים תשנ"ד. חבר, תשנ"ד
- ע' חברוני, 'הקנה, הארז והרוח', **מעשה סיפור** ב (2009), עמ' 103-115. חברוני, 2009

- טפּלר, 2003  
 'י טפּלר, **ברכת המינים**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת תל אביב 2003.
- כהן, 1989  
 S. J. D. Cohen, 'Crossing the Boundary and Becoming a Jew', *Harvard Theological Review*, 82 (1) (1989), pp. 21–32.
- ליברמן, 1944-1939  
 S. Liberman, 'The Martyrs of Caesarea', *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientale et Slaves*, VII (1939–1944), pp. 395–446.
- ליברמן, 1942  
 S. Liberman, *Greek in Jewish Palestine*, New York 1942.
- לינר, 1967  
 S. Linnér, 'The Structure and Functions of Literary Comparisons', *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 26 (1967), pp. 169–179.
- מרקס, 2011  
**ח"נ מרקס, צירופים כבולים – לשאלת הדמיון והאסוציאציה בסיפורי מעשי חכמים בתלמוד הבבלי**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית 2011.
- סמט, תשנ"ג  
 מ' סמט, 'הגיור במאות הראשונות לספירה', בתוך: א' אופנהיימר, 'י גפני ואחרים (עורכים), **יהודים ויהדות בימי בית שני המשנה והתלמוד: מחקרים לכבודו של שמואל ספראי**, ירושלים תשנ"ג, עמ' 316-343. 340.
- ספראי, 1995  
 ש' ספראי, 'יחס האגדה להלכה', בתוך: א' אופנהיימר וא' כשר (עורכים), **דור לדור – משלהי תקופת המקרא ועד חתימת התלמוד**, ירושלים 1995, עמ' 215-234.
- פרנקל, תש"ן  
 י' פרנקל, 'מקומה של ההלכה בסיפורי האגדה', **מחקרי תלמוד א (תש"ן)**, עמ' 205-215.
- קלאוזנר, 1944  
 י' קלאוזנר, **היסטוריה של הבית השני**, ירושלים 1944.
- רובינשטיין, 1999  
 J. Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*, Baltimore and London 1999.
- רובינשטיין, 2003  
 J. Rubenstein, *The Culture of the Babylonian Talmud*, Baltimore 2003.
- רוזנבלום, 1978  
 J. Rosenbloom, *Conversion to Judaism*, Cincinnati 1978.  
 א"ז רוזנר, **ספר לא תחנם**, בני ברק תשנ"ח.
- רמירז קיד, 1999  
 J. E. Ramirez Kidd, *Alterity and Identity in Israel*, Berlin 1999.
- שטיינמץ, 2005  
 D. Steinmetz, 'Agada Unbound', in: J. Rubenstein (ed.), *Creation and Composition*, Tubingen 2005, pp. 293–337.